



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2017

Synagogen als Schulen der Tugenden: der Ort der Philosophie in der frühjüdischen Tradition

Leonhardt-Balzer, Jutta

DOI: <https://doi.org/10.1515/9781501505249-009>

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-143046>

Book Section

Accepted Version

Originally published at:

Leonhardt-Balzer, Jutta (2017). Synagogen als Schulen der Tugenden: der Ort der Philosophie in der frühjüdischen Tradition. In: Riedweg, Christoph. PHILOSOPHIA in der Konkurrenz von Schulen, Wissenschaften und Religionen : zur Pluralisierung des Philosophiebegriffs in Kaiserzeit und Spätantike : Akten der 17. Tagung der Karl und Gertrud Abel-Stiftung vom 16.-17. Oktober 2014 in Zürich. Berlin: De Gruyter, 127-145.

DOI: <https://doi.org/10.1515/9781501505249-009>

Synagogen als Schulen der Tugenden: Der Ort der Philosophie in der frühjüdischen Tradition

JUTTA LEONHARDT-BALZER

I. Philosophie in der frühen hellenistisch-jüdischen Tradition und der Septuaginta¹

Der hier vorliegende Beitrag zeichnet die Rolle der Philosophie im hellenistischen Judentum nach. Dazu wird den Begriffen „Philosophie“, φιλοσοφία, „Philosophie betreiben“, φιλοσοφεῖν und „Philosoph“ φιλόσοφος nachgegangen. Philo-Sophia, die Liebe zur Weisheit, ist keine griechische Besonderheit. Die Liebe zur Weisheit kennzeichnet auch die jüdische Weisheitstradition. Der spezielle Begriff der φιλοσοφία² ist jedoch unterschiedlich in der hellenistisch-jüdischen Literatur aufgenommen worden, auch wenn er schon recht früh belegt ist.

Bei Aristobulos, Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts,³ finden sich einige Bezeugungen von φιλοσοφεῖν, und φιλόσοφος.⁴ Aristobulos erwähnt jüdische Philosophen (οἱ προειρημένοι φιλόσοφοι) und sieht die Auslegung

- 1 „Hellenistisch“ wird hier nicht im Sinne von „durch griechische Tradition beeinflusst“ gebraucht. Dass nahezu das gesamte Judentum des zweiten Tempels in diesem Sinn hellenisiert war, hat schon Martin Hengel hinreichend belegt, so dass der Begriff, so verstanden, wenig aussagt, vgl. M. Hengel, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2 Jh. v. Chr. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 10), Tübingen ²1973. In dem hier vorliegenden Beitrag heißt „hellenistisch“ in erster Linie „Griechisch sprechend“.
- 2 Wortsuche im *Thesaurus Linguae Graecae*, <http://stephanus.tlg.uci.edu/inst/fontsel>, vom 23.09.2014.
- 3 Vgl. J. R. C. Cousland, Aristobulos, OT Pseudepigrapha, in: K. D. Sakenfeld *et al.* (ed.), *The New Interpreter's Dictionary of the Bible* 1, Nashville 2006, 262 f.
- 4 Zusätzlich wird der Begriff in der Einleitung von Fragmenten bezogen auf Aristobulos und seine Gewandtheit in der griechischen Philosophie gebraucht: fr. 1,2: ὁ δὲ Ἀριστόβουλος καὶ τῆς κατ' Ἀριστοτέλην φιλοσοφίας πρὸς τῇ πατρίῳ μετεπιλήχως; fr. 2,2: τοῦ ἐξ Ἑβραίων φιλοσόφου.

der Thora als philosophische Betätigung,⁵ so dass er die jüdischen Traditionen als von den Philosophen anerkannte αἵρεσις bezeichnen kann.⁶

Im etwas späteren *Aristeasbrief*⁷ werden die Begriffe eindeutig nicht im innerjüdischen Diskurs, sondern im Dialog mit griechisch geprägten Gesprächspartnern gebraucht. Die paganen Philosophen zeigen sich von der Weisheit der jüdischen LXX-Übersetzer beeindruckt (200 f., 235). Auf die Frage des Königs, was Philosophie sei, antworten die Übersetzer in Übereinstimmung mit der griechischen Erwartung: „gut zu erwägen zu jedem auftretenden Punkt“ (Τί ἐστι φιλοσοφία; Τὸ καλῶς διαλογίζεσθαι πρὸς ἕκαστον τῶν συμβαινόντων), wozu auch gehört, nicht von Impulsen und Leidenschaften getrieben zu sein und alles in Maßen zu betreiben (256). Mit dieser Definition bewegen sich die Übersetzer souverän auf dem Boden der griechischen Philosophie. Aufgrund dieser Tatsache kann Demetrios dem Ptolemäerkönig die jüdische „Gesetzgebung“ als „philosophisch sehr anspruchsvoll, da göttlichen Ursprungs“, anpreisen (διὰ τὸ καὶ φιλοσοφωτέραν εἶναι καὶ ἀκέραιον τὴν νομοθεσίαν ταύτην, ὡς ἂν οὖσαν θεῖαν, 31). Wie bei Aristobulos werden die jüdischen Traditionen nach griechischen Maßstäben gemessen und es besteht die Ansicht, dass sie diesem Maßstab auch standhalten können. Somit stehen die frühen hellenistisch-jüdischen Schriften der Darstellung jüdischer Traditionen als Philosophie grundsätzlich positiv gegenüber.

Doch ein so reibungsloses Verhältnis von Philosophie und jüdischer Tradition findet sich nicht überall. Aristobulos und Aristeas bleiben die Ausnahme. Σοφία, die Weisheit, ist eben nicht φιλοσοφία und der σοφός eben kein φιλόσοφος. In der Septuaginta werden Philosophen nur einmal in LXX *Dan.* 1,20 erwähnt, jedoch sind dies keine Juden, sondern die heidnischen Philosophen am Königshof Nebukadnezars, die Daniel und seinen Freunden nicht das Wasser reichen können.⁸ Es zeigt sich also ein Kontrast zwischen dem gottesfürchtigen Weisen und dem unwissenden Philosophen. Hier drückt sich eine grundlegende Skepsis gegenüber dem Wahrheitsanspruch der griechischen Philosophie aus, die sich durch die jüdische Literatur jahrhundertlang hindurchzieht.⁹

5 Fr. 1,38: ὁ καὶ προφήτης ἀνακεκήρυκται· ὧν εἰσιν οἱ προειρημένοι φιλόσοφοι καὶ πλείονες ἕτεροι καὶ ποιηταί; fr. 2,17: νομοθεσίας ἐπεξηγήσεις, ὡς εὐδην εἶναι τὸν προειρημένον φιλόσοφον εἰληφέναι πολλά.

6 Fr. 2,67: πᾶσι γὰρ τοῖς φιλοσόφοις ὁμολογεῖται διότι δεῖ περὶ θεοῦ διαλήψεις ὁσίας ἔχειν, ὁ μάλιστα παρακελεύεται καλῶς ἢ καθ' ἡμᾶς αἵρεσις.

7 Der Brief wird normalerweise auf 200–150 v. Chr. datiert, vgl. E. S. Gruen, *The Letter of Aristeas*, in: L. H. Feldman, J. L. Kugel, L. H. Schiffman (ed.), *Outside the Bible. Ancient Jewish Writings Related to Scripture*, Philadelphia 2013, 2711–2768, bes. 2711.

8 ὁ βασιλεὺς, κατέλαβεν αὐτοὺς σοφωτέρους δεκαπλασίως ὑπὲρ τοὺς σοφιστὰς καὶ τοὺς φιλοσόφους τοὺς ἐν πάσῃ τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ.

9 Vgl. S. D. Breslauer, *Philosophy in Judaism. Two Stances*, in: J. Neusner, A. J. Avery-Peck (ed.), *The Blackwell Companion to Judaism*, Oxford 2000, 162–180.

In keinen anderen aus dem Hebräischen übersetzten Schriften wird der Begriff gebraucht. In der gesamten Septuaginta findet er sich ausschließlich noch im 4. *Makkabäerbuch*, wo die Wurzel 13-mal vorkommt.¹⁰ Das 4. *Makkabäerbuch* kennzeichnet sich von Anfang an als philosophische Abhandlung. So widmet sich der Prolog schon der „höchst philosophischen Frage“ (Φιλοσοφώτατον λόγον), ob die Vernunft völlig über die Triebe herrscht (4. *Makk.* 1,1). In der historischen Abhandlung wird zunächst Eleazar als bekannter Philosoph beschrieben (4. *Makk.* 5,4). Diese Bezeichnung wird jedoch von Antiochus mit dem Argument bestritten, dass Eleazar an den jüdischen Traditionen festhält (οὐ μοι δοκεῖς φιλοσοφεῖν τῇ Ἰουδαίων χρώμενος θρησκείᾳ, 4. *Makk.* 5,7). Somit bleibt die Philosophie etwas, das den jüdischen Bräuchen widerspricht. Der König fordert Eleazar auf, „aus [seiner] albernen Philosophie“ zu erwachen (οὐκ ἐξυπνώσεις ἀπὸ τῆς φλυάρου φιλοσοφίας ὑμῶν, 5,11), und „über die Wahrheit des Nützlichen [zu philosophieren]“ (φιλοσοφήσεις τὴν τοῦ συμφέροντος ἀλήθειαν, 5,11). Auch Eleazar unterscheidet zwischen jüdischer und griechischer Philosophie, wenn er von „unserer Philosophie“ redet, über die der König spottet (χλευάζεις δὲ ἡμῶν τὴν φιλοσοφίαν, 5,22), und die doch „Mäßigung“ und „Gerechtigkeit“ lehrt (5,23–24) und somit „weisheitsliebende Vernunft“ fördert (φιλόσοφε λόγε, 5,35). Durch seine Standhaftigkeit wird Eleazar zum Inbild der „Frömmigkeit“ (7,1–3), und „derer, die mit dem Sinn der Frömmigkeit Philosophie betreiben“ (τῶ τῆς εὐσεβείας λογισμῷ φιλοσοφοῦντες, 8,1). Daher wird er als „Gesinnungsgenosse der Thora“ und „Philosoph eines göttlichen Lebens“ gepriesen (ὃ σύμφωνε νόμου καὶ φιλόσοφε θείου βίου, 7,7). „Durch [seine] Werke weist er [seine] göttliche Philosophie als zuverlässig aus“ (διὰ τῶν ἔργων ἐπιστοποιήσας τοὺς τῆς θείας φιλοσοφίας σου λόγους, 7,9). In diesem Zusammenhang wird die Unmöglichkeit betont, dass jemand „nach dem ganzen Regelwerk der Philosophie philosophiert“ (πρὸς ὅλον τὸν τῆς φιλοσοφίας κανόνα φιλοσοφῶν, 7,21) und dabei nicht die Triebe beherrscht. Somit wird anerkannt, dass die jüdische Tradition eine andere Philosophie vertritt als die griechische, dass jedoch beide dieselben Tugenden befürworten. Die Lebensweise der Juden belegt die Wahrheit ihrer Philosophie.

Somit finden sich drei verschiedenen Haltungen: eine Ablehnung griechischer Philosophie (Daniel) gegenüber einer Identifikation von griechischer und jüdischer Philosophie (Aristobulos und Aristeas), sowie die Zwischenpo-

10 4. *Makk.* lässt sich auf die zweite Hälfte des ersten Jahrhunderts n. Chr. datieren, vgl. D. A. de Silva, 4 Maccabees, in: L. H. Feldman, J. L. Kugel, L. H. Schiffman (ed.), *Outside the Bible. Ancient Jewish Writings Related to Scripture*, Philadelphia 2013, 2362–2398, bes. 2362 f.

sition (4. *Makk.*), die die Unterschiede der beiden wahrnimmt, aber aufgrund der Übereinstimmungen im Ergebnis, in der Praxis der Tugenden, beide als gleichwertig sieht. Dieser Sachverhalt lässt sich auch bei den hellenistischen Juden in römischer Zeit beobachten, wo der Begriff ungleich häufiger gebraucht wird. In diesem Zusammenhang wird Josephus (Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr.) vor Philon (Anfang des 1. Jahrhunderts n. Chr.) betrachtet, weil sein Philosophiebegriff einheitlicher ist.

II. Philosophie bei Josephus

Bei Josephus findet sich keine Spannung zwischen griechischer und jüdischer Philosophie. Der Begriff wird zwar nur 31mal gebraucht,¹¹ was bei der Länge seiner Schriften nicht übermäßig häufig ist. Doch ist seine gesamte Darstellung des Judentums von griechischer Philosophie geprägt. Er hat keine Probleme, die Aktivität der jüdischen αἱρέσεις als „Ausüben von Philosophie“ φιλοσοφία (*Ant. Iud.* 18,9), und die verschiedenen jüdischen Traditionen als αἱρέσεις, als Philosophien oder Philosophenschulen zu bezeichnen.¹² Es geht hier gerade nicht um politische Parteien, sondern, wie bei Aristobulos, um die ebenbürtige Verortung der jüdischen Tradition in der griechischen Philosophie.¹³ Doch während Aristobulos die gesamte jüdische Tradition als αἵρεσις bezeichnet, unterscheidet Josephus zwischen verschiedenen αἱρέσεις innerhalb der jüdischen Tradition. Dennoch bleibt er der unkritischen Identifikation griechischer und jüdischer Philosophie verhaftet.

Das zeigt sich auch in der Aufnahme des *Aristeasbriefes* in Josephus' Beschreibung der Übersetzung der Septuaginta als Dialog mit der griechi-

11 Wortsuche im *Thesaurus Linguae Graecae*, <http://stephanus.tlg.uci.edu/inst/fontscl>, vom 23.09.2014.

12 Vgl. *Ant. Iud.* 18,25: καὶ φιλοσοφεῖται μὲν Ἰουδαίοις τὸςάδε; *Bell. Iud.* 2,119: Haireseis, Pharisäer, Sadduzäer, Essener: Τρία γὰρ παρὰ Ἰουδαίοις εἶδη φιλοσοφεῖται. *Ant. Iud.* 18,11: 3 Philosophien: Ἰουδαίοις φιλοσοφαί τρεῖς ἦσαν ἐκ τοῦ πάνυ ἀρχαίου τῶν πατρίων. *Ant. Iud.* 18,9: eine vierte Philosophie gegründet von Judas und Zadok: καὶ Ἰούδας καὶ Σάδδωκος τετάρτην φιλοσοφίαν ἐπέισακτον ἡμῖν ἐγείραντες. *Ant. Iud.* 18,23: Judas Galilaios war der Anführer der vierten Philosophie: Τῇ δὲ τετάρτῃ τῶν φιλοσοφιῶν ὁ Γαλιλαῖος Ἰούδας ἡγεμὼν κατέστη. *Bell. Iud.* 2,166: τοιαῦτα μὲν περὶ τῶν ἐν Ἰουδαίοις φιλοσοφοῦντων εἶχον εἰπεῖν. *Ant. Iud.* 13,290: οἱ γὰρ Φαρισαῖοι φιλοσοφοῦσιν. Dabei werden die Essener als die vorbildlichste Schule beschrieben (*Bell. Iud.* 2,119–165). Vgl. S. Mason, *Philosophiai*: Greco-Roman, Judean, and Christian, in: S. G. Wilson, J. S. Kloppenborg (ed.), *Voluntary Associations in the Ancient Mediterranean World*, London 1996, 31–58.

13 Gegen N. G. Cohen, *The Greek Virtues and the Mosaic Laws in Philo. An Elucidation of De Specialibus Legibus IV 133–135*, *The Studia Philonica Annual* 5, 1993, 9–23, bes. 11. Auf S. 12 stimmt sie demgegenüber der Lesart „philosophical sect“ zu.

schen Philosophie: Ptolemaios Philadelphos begehrt, „die jüdischen Gesetze und die Philosophie unserer Väter zu erlernen“ (τοὺς νόμους καὶ τὴν πατριὸν ἡμῶν φιλοσοφίαν ἐπιθυμήσας ἐκμαθεῖν, *C. Ap.* 2,47). Die Juden schlagen sich wacker, als der ptolemäische König bei dem Bankett, das er den geladenen Übersetzern der Thora gibt, anfängt, philosophische Fragen zu stellen.¹⁴ Somit kann sich auch nach Josephus die jüdische Philosophie mit der griechischen messen. Das zeigt sich für ihn auch darin, dass zur Zeit der Übersetzung der Septuaginta der Philosoph Menedemos am Hof des Pharao die Antworten der jüdischen Übersetzer bewundert (*Ant. Iud.* 12,101).

Der Grund für die Gleichwertigkeit der beiden Philosophien liegt für Josephus darin, dass die Griechen ihre Philosophie von den Juden übernommen haben. Schon die ersten, die Philosophie, d. h. die Kontemplation über die himmlischen und göttlichen Dinge, nach Griechenland einführten (τοὺς περὶ τῶν οὐρανίων τε καὶ θεῶν πρώτους παρ' Ἑλλήσι φιλοσοφήσαντας), übernahmen sie von Chaldäa und Ägypten (*C. Ap.* 1,14). Der Chaldäer Berosos, Autor astronomischer und philosophischer Schriften, stimmt mit Mose überein (*C. Ap.* 1,129). Die frühen griechischen Philosophen folgten in Lehre und Tat nicht den Regeln ihrer eigenen Städte, sondern denen des Mose (*C. Ap.* 2,281). Auch der von Josephus über andere Philosophen hinaus gepriesene Pythagoras folgte den jüdischen Lehren (*C. Ap.* 1,162, 166).¹⁵ Aristoteles bewunderte die Philosophie eines Juden (*C. Ap.* 1,176 f., 179). Der Philosoph Hekataios von Abdera, zur Zeit Alexanders, widmete ihnen ein ganzes Buch (*C. Ap.* 1,183).

Auch noch in seiner Zeit findet Josephus fähige jüdische Philosophen. So beschreibt er Philon nicht nur als bedeutenden Mann, Bruder Alexanders des Alabarchs, sondern auch als „in der Philosophie nicht unbewandert“ (φιλοσοφίας οὐκ ἄπειρος, *Ant. Iud.* 18,259). Schließlich kennt sich auch Josephus selbst als Priester in der „Philosophie“ der Thora aus: Er ist „Priester von Geschlecht und hat Teil an der Philosophie aus jenen Schriften“ (ἱερεὺς ἐκ γένους καὶ μετεσχηκὸς τῆς φιλοσοφίας τῆς ἐν ἐκείνοις τοῖς γράμμασι, *C. Ap.* 1,54). Hier ist kein Kontrast zwischen griechischer und jüdischer Philosophie zu erkennen.

Für Josephus ist auch unter den Griechen der wahre Inhalt für die, die wahre Philosophie praktizieren (τοὺς μέντοι κατ' ἀλήθειαν ἐν τοῖς Ἑλληνικοῖς φιλοσοφήσαντας) – sowohl der platonischen, aristotelischen, stoischen als auch pythagoreischen Philosophen (*C. Ap.* 2,168 f.) – die Kontemplation

14 *Ant. Iud.* 12,99: διαλιπὼν δ' ὁ βασιλεὺς ἐφ' ὅσον ἔδοξεν ἀποχωρῶντα καιρὸν εἶναι φιλοσοφεῖν ἤρξατο καὶ ἕκαστον αὐτῶν λόγους ἐπηρώτα φυσικοῦς.

15 Auch Plato wird gegenüber anderen Philosophen gepriesen, dann jedoch für sein mangelndes Gottesverständnis kritisiert (*C. Ap.* 2,222 f.).

Gottes (C. Ap. 2,255).¹⁶ So bezieht sich Josephus auf die „philosophische Theorie“ von Gott, die er in dem gegebenen Kontext nicht behandeln kann (ἡ θεωρία καὶ λίαν φιλόσοφος, *Ant. Iud.* 1,25). Aufgrund ihres größeren Alters und der mosaischen Grundlage der Gotteslehre muss für ihn die jüdische Philosophie der griechischen überlegen sein.

Philosophie muss jedoch nicht Gotteslehre, sondern kann auch jede vernünftige Argumentation zu einem Thema sein, wenn sie philosophisch hergeleitet und methodisch argumentiert ist. Seine Argumentation gegenüber den Fanatikern in der Höhle nach dem Fall von Jotapata bezeichnet er als „philosophische Abhandlung von dem Unabwendbaren“ (ἤρχετο πρὸς αὐτοὺς φιλοσοφεῖν ἐπὶ τῆς ἀνάγκης, *Bell. Iud.* 3,362). Seine Darstellung schildert ihn als gebildeten Juden, der selbst unter dem Stress von Krieg und Niederlage eine so strukturierte Abhandlung verfassen kann.

Steve Mason wirft die Frage auf, warum Josephus in den *Antiquitates*, im Jahr 93/94 n. Chr., zu einer Zeit, in der Domitian die Philosophen aus Rom vertrieben hatte, das Judentum als Philosophie beschreibt. Mason sieht die Antwort in dem Unterschied zwischen dem Ideal, repräsentiert in der von Josephus beschriebenen jüdischen Kultur, und der korrupten Praxis der griechisch-römischen Philosophie, die von „obnoxious Cynics and moralising Stoics“ geprägt sei.¹⁷ Somit würde Josephus die Spannung zwischen einer jüdischen gegenüber der griechischen Philosophie einerseits auflösen, indem er die griechische Philosophie von Mose herleitet, und andererseits den Unterschied der beiden zum Schutz vor der Vertreibung ausnutzen.

Ein weiterer Grund für die Betonung des Philosophiecharakters der jüdischen Tradition bei Josephus mag jedoch darin liegen, dass er nach der Zerstörung des Tempels schreibt. Die jüdische Tradition hatte ihren sichtbarsten kultischen Aspekt verloren. Was von ihrer äußeren Erscheinung übrig war, ähnelte den griechisch-römischen Philosophenschulen.¹⁸ Dabei ist die jüdische Philosophie für ihn die ältere, ursprünglichere und in ihren Ergebnissen überzeugendere Philosophie. Ein ähnliches, aber nuancierteres Bild ergibt sich bei Philon.

16 „Glückseligkeit“/„Glück“ (εὐδαιμονία) ist der Lohn für Tugend, ein grundlegendes Thema der Beschreibung der Juden (*Ant. Iud.* 1,14. 20–23; C. Ap. 2,190–219; 276 f.). Die jüdischen Traditionen umfassen alle Lebensbereiche, von Geburt bis zum Tod, und die Lehre von den Tugenden ist fest in ihnen verankert (C. Ap. 2,171–174).

17 Mason (wie Anm. 12) 31–58.

18 Es gäbe noch eine andere antike Parallelinstitution, mit der die jüdischen Synagogen vergleichbar wären und in der Antike auch verglichen worden sind, der kultische Verein, θάσος, vgl. A. Gutsfeld, D.-A. Koch (Hrsg.), *Vereine, Synagogen und Gemeinden im kaiserzeitlichen Kleinasien. Associations, Synagogues and Communities in Imperial Asia Minor*, Tübingen 2006, doch kommt der Begriff bei Josephus im Zusammenhang mit der φιλοσοφία nicht vor.

III. Philosophie bei Philon

In Philons Werken findet sich der Wortstamm 269-mal, ungleich häufiger als bei jedem anderen antiken jüdischen Autor.¹⁹ Er gebraucht ihn in verschiedenen Kontexten: zunächst ist er die Bezeichnung für die griechische Philosophie (z. B. *Prob.* 160; *Contempl.* 14; *Opif.* 100), in ganz klassischer Definition aus Logik, Physik und Ethik bestehend (*Agr.* 14–16; *Mut.* 73–76; *Spec.* 1,335; *Virt.* 8, vgl. D. L. 7,39; *Aet. Plac. prooem.* 2; *Sen. Epist.* 89).²⁰ Ihre Wahrheit wird nicht bestritten (z. B. *Gig.* 14; *Agr.* 104; *Plant.* 24; *Her.* 111; *Mos.* 2,212).²¹ Darüber hinaus kennt Philon auch die exotische

19 Wortsuche im *Thesaurus Linguae Graecae*, <http://stephanus.tlg.uci.edu/inst/fontsel>, vom 23.09.2014.

20 Ein Zeichen für Philons Vertrautheit mit der griechischen Philosophie ist, dass in der Forschung nicht nur das Ausmaß seiner Kenntnis der Philosophenschulen (vgl. J. Dillon, *Reclaiming the Heritage of Moses. Philo's Confrontation with Greek Philosophy*, *The Studia Philonica Annual* 7, 1995, 108–123), sondern seit Jahrzehnten immer wieder die Frage diskutiert wird, ob er mehr jüdisch oder griechisch geprägt ist und wie aktiv er seine Traditionen bearbeitet, vgl. M. Pohlenz, *Philon von Alexandria* (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, philologisch-historische Klasse 5), 1942, 409–487; J. Mansfeld, *Philosophy in the Service of Scripture. Philo's Exegetical Strategies*, in: J. M. Dillon, A. A. Long (ed.), *The Question of „Eclecticism“*. *Studies in Later Greek Philosophy* (Hellenistic Culture and Society 3), Berkeley 1988, 70–102; D. Winston, *Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria*, Cincinnati 1985; ders., *Philo of Alexandria. The Contemplative Life, the Giants and Selections. Translation and Introduction by D. Winston*, Preface by J. Dillon (*The Classics of Western Spirituality*), New York–Toronto 1981; E. Hilgert, *Philo Judaeus et Alexandrinus. The State of the Problem*, in: J. P. Kenney (ed.), *The School of Moses. Studies in Philo and Hellenistic Religion in Memory of Horst R. Moehring* (Brown Judaic Studies 304 = *Studia Philonica Monographs* 1), Atlanta 1995, 1–15; P. Borgen, *Philo of Alexandria – a Systematic Philosopher or an Eclectic Editor*, *Symbolae Osloensis* 71, 1996, 115–134. Philon wird auch immer wieder zur Rekonstruktion der Philosophie seiner Zeit hinzugezogen, vgl. P. Barth, A. Goedeckemeyer, *Die Stoa* (Frommanns Klassiker der Philosophie 16), Stuttgart 1941, bes. 232–242; J. Dillon, *The Middle Platonists. 80 BC to AD 220*, London–Ithaca–New York 1977, bes. 139–183; C. Lévy, *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie*. *Actes du colloque international organisé par le Centre d'études sur la philosophie hellénistique et romaine de l'Université de Paris XII-Val de Marne* (Créteil, Fontenay, Paris 26–28 octobre 1995) (*Monothéismes et philosophie*), Turnhout 1998; K. A. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (ed.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge 1999; R. Berchman, *Philo and Philosophy*, in: A. J. Avery-Peck, J. Neusner (ed.), *Judaism in Late Antiquity, Part Three, Where We Stand: Issues and Debates in Ancient Judaism. Volume Three* (Handbuch der Orientalistik 1.53.3), Leiden 2000, 49–70. Philon mag sogar einen Einfluss auf griechische Philosophie gehabt haben, so R. Radice, *Le judaïsme alexandrin et la philosophie grecque. Influences probables et points de contact*, in: C. Lévy, *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie*, s. o., 483–492.

21 Vgl. V. Nikiprowetzky, *Le commentaire de l'écriture chez Philon d'Alexandrie. Son caractère et sa portée*, Leiden 1977, 97–99.

Philosophie, wie sie sich bei den Ägyptern (*Spec.* 1,2), den persischen Magoi (*Prob.* 74), den indischen Gymnosophisten (*Prob.* 74) und eben auch den jüdischen Essenern (*Prob.* 80) und Therapeuten (*Contempl.* 2) findet. Mit der griechischen Philosophie haben diese exotischen Varianten gemein, dass sie sich auch der wissenschaftlichen und moralischen Weiterbildung widmen.²² Entsprechend ist auch die Beschäftigung mit der Thora Philosophie (*Somn.* 2,127; *Mos.* 2,216; *Contempl.* 28; *Legat.* 156), und Mose ist ein Philosoph.²³ Doch handelt es sich für Philon im Fall der mosaischen Philosophie nicht um eine mehr oder weniger zufällige Übereinstimmung exotischer Völker mit den Wahrheiten der griechischen Philosophie. Für Philon besitzt Mose die vollkommene Einsicht in die Wahrheit der Schöpfungsordnung, an der die griechischen Philosophen jeweils nach ihren (meist begrenzteren) Fähigkeiten teilhaben (*QG* 2,41).²⁴ Die Theorie, dass griechische Philosophen wie Heraklit von Mose abhängig sind, gibt es auch bei Philon (*QG* 3,5; 4,152),²⁵ doch bleibt diese Behauptung eher am Rand seiner Werke und zieht sich nicht so konsequent hindurch wie bei Josephus.

Bei Philon ist somit die Spannung zwischen Philosophie und jüdischer Tradition nicht völlig aufgelöst. Einerseits verortet er die jüdische Philosophie, wie Josephus nach ihm, ganz im Rahmen der griechisch-römischen Philosophenschulen. Auch bei Philon, wie im 4. *Makkabäerbuch*, ist die Einheitlichkeit der jüdischen Philosophie und die Überzeugungskraft ihrer Lebensart von fundamentaler Bedeutung. Das Ziel ist auch hier εὐδαιμονία (*Mos.* 2,212), die Thora zielt auf die Förderung von „Frömmigkeit (εὐσέβεια) gegenüber Gott und Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) gegenüber den Mitmenschen“ ab (*Decal.* 52; *Spec.* 4,135).²⁶ Andererseits stellt das Studium der Thora für Philon die höchste Stufe der Philosophie, die wahre Erkenntnis dar, und befindet sich somit auf einer anderen Ebene als die Praxis der anderen Schulen.²⁷ Die Enkyklika galten in der gesamten Antike als vorbereitende Studien zur Philosophie (vgl. *Sen. Nat. Prol.* 1). Für Philon verhalten sie sich als solche Vorbereitung zur Philosophie in gleicher Weise wie die Philosophie als Vorbereitung zum Studium der Thora (*Congr.* 14; 79).²⁸ Die menschliche

22 Vgl. Nikiprowetzky (wie Anm. 21) 99.

23 Vgl. Y. Amir, Philo and the Bible, *Studia Philonica* 2, 1973, 1–8.

24 Vgl. Nikiprowetzky (wie Anm. 21) 100–108.

25 Vgl. H. A. Wolfson, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, 2 vol., Cambridge MA 1948, 1,141; N. Roth, The ‚Theft of Philosophy‘ by the Greeks from the Jews, *Classical Folia* 32, 1978, 53–67.

26 Vgl. Mason (wie Anm. 12).

27 Vgl. Wolfson (wie Anm. 25) 1,147.

28 Vgl. Wolfson (wie Anm. 25) 1,149 f. ; vgl. auch A. M. Malingrey, ‚Philosophia‘. Étude d’un groupe de mots dans la littérature grecque des Présocratiques au IV^e siècle après J.-C., Paris 1961, bes. 77–91; A. Henrichs, *Philosophy, the Handmaiden of Theology*, Greek, Roman

Vernunft, auf der die Philosophie aufbaut, ist begrenzt, und so kann die Philosophie, insbesondere bezogen auf Gotteserkenntnis, viele Probleme nicht lösen.²⁹ In diese Bresche springt das Studium der Thora, die mosaische Philosophie.³⁰ Gleichzeitig legt die Thora einen Schwerpunkt auf die Praxis der Philosophie, und diese Praxisbezogenheit stellt wiederum einen weiteren Beleg ihrer Qualität als philosophische Unterweisung dar.

IV. Synagoge und Philosophie

Das Studium der Thora ist für Philon untrennbar mit der Sabbatobservanz verbunden. Der Sabbat ist der Tag, an dem der Mensch den Schöpfergott nachahmt, indem er den Tag in Meditation und Ruhe verbringt (*Decal.* 96–105).³¹ „am siebten Tag (τῇ δ' ἑβδόμῃ) begann Gott, indem er seine Werke unterbrach (παυσάμενον τῶν ἔργων), das gut Gewordene zu betrachten (τὰ γεγονότα καλῶς θεωρεῖν)“ (97). Für die Menschen heißt das, dass sie „sich am siebten Tag [der Werke – ἔργα] enthalten und dafür Philosophie betreiben und die Theorien über die Natur studieren“ (ἀνέχοντας δὲ τῇ ἑβδόμῃ καὶ φιλοσοφοῦντας καὶ θεωρίαις μὲν τῶν τῆς φύσεως σχολάζοντας), wie auch über ihre Übertretungen nachdenken (98). Es ist für Philon von fundamentaler Bedeutung, dass diese Art der Sabbatobservanz für jeden einzelnen Juden gilt, nicht nur die Intellektuellen und Wohlhabenden (*Hypoth.* 7,11; *Somn.* 2,127). Sechs Tage arbeiten sie für ihren Lebensunterhalt, der siebte Tag ist der Kontemplation „zum Glücklichein“ (πρὸς εὐδαιμονίαν, 99 f.) gewidmet, indem man sich Gott annähert (101). Philon fügt eine arithmologische Beschreibung der Zahl Sieben an, die der pythagoreischen Philosophie entnommen ist (102–105). Durch diese pythagoreische Interpretation, die die Zahlen Sieben und Eins miteinander verbindet und somit arithmologisch den Sabbat in Gott gründet, führt Philon eine exegetisch-praktische Verknüpfung jüdischer Praxis und griechischer Philosophie durch, eine Verbindung, die er zuvor als Ideal des Sabbats beschrieben hat.

and Byzantine Studies 9, 1968, 437–450; P. Merlan, Religion and Philosophy from Plato's Phaedo to the Chaldean Oracles, Journal of the History of Philosophy 1, 1963, 163–176.

29 Vgl. Wolfson (wie Anm. 25) 1,152.

30 Vgl. P. Borgen, Greek Encyclical Education, Philosophy and the Synagogue. Observations from Philo of Alexandria's Writings, in: O. Matsson (ed.), Libens Merito. Festschrift til Stig Strømholm på sjuttioårsdagen 16 sept. 2001 (Acta Academiae Regiae Scientiarum Upsalien-sis. Kungl. Vetenskapssamhällets Uppsala Handlingar 21), Uppsala 2001, 61–71.

31 Vgl. J. Leonhardt, Jewish Worship in Philo of Alexandria (Texte und Studien zum antiken Judentum 84), Tübingen 2001, 62 f.

Auch in *Opif.* 128, am Ende seiner längsten Erörterung der Zahl Sieben, kommt Philon auf die Sabbatobservanz zu sprechen. Er betont, dass Mose „auf den eminent heiligen Tafeln des Gesetzes“ (ἐν ταῖς ἱερωτάταις τοῦ νόμου στήλαις) festgehalten hat „den siebten Tag heilig zu halten, indem man sich all der anderen Werke enthält, die sich auf die Suche und den Erwerb des Lebensunterhalts beziehen, und sich um Eines allein bemüht, das Studium der Philosophie zur Verbesserung des Charakters und der Untersuchung des Gewissens (ἄγειν ἱερὰν ἐβδόμην, ἀπὸ τῶν ἄλλων ἀνέχοντας ἔργων, ὅσα κατὰ ζήτησιν βίου καὶ πορισμὸν, ἐνὶ μόνῳ σχολάζοντας τῷ φιλοσοφεῖν εἰς βελτίωσιν ἡθῶν καὶ τὸν τοῦ συνειδότος ἔλεγχον). Das Studium der Philosophie am Sabbat wird somit von der Thora geboten.³² Es dient der Verbesserung des Charakters und der moralischen Entscheidungsfähigkeit. Die Thora ist die Grundlage der jüdischen Philosophie und gleichzeitig ihre Ermöglichung. Für Philon hat die Philosophie der Thora zwei Aspekte: das Wissen um die Natur³³ und um das rechte Verhalten gegenüber Gott und Mensch,³⁴ theoretische Inhalte verbunden mit praktischer Lebensweise.

Die praktische Lebensweise, die aus der Sabbatruhe entspringt, muss sich in griechisch-römischem Kontext des Vorwurfs erwehren, dass ihre Anhänger faul seien.³⁵ Mit dieser Anschuldigung setzt sich Philon am Anfang von *Spec.* 2,60–70 auseinander.³⁶ Er vergleicht die Sabbatruhe mit Athleten, die ihren Körpern Ruhe gönnen müssen, um für neue Herausforderungen bereit zu sein (60).³⁷ Die körperliche Ruhe am Sabbat ist nötig, um die geistige Aktivität der Synagogentreffen zu unterstützen (61–63).³⁸ Die Sabbatruhe be-

32 Vgl. *Spec.* 2,60, *Hypoth.* 7,12.

33 Vgl. *Decal.* 98 and *Mos.* 2,216: θεωρία τῶν περὶ φύσιν.

34 Vgl. *Spec.* 2,63.

35 Schon E. R. Goodenough, *Philo's Exposition of the Law and his De Vita Mosis*, Harvard Theological Review 26, 1933, 109–125, bes. 118, weist darauf hin, dass die Sabbatversammlungen jedem Juden zu Philos Zeit vertraut gewesen sein müssen, was darauf hinweist, dass Philon hier auch eine heidnische Leserschaft anspricht.

36 Vgl. A. Mendelson, *Philo's Jewish Identity* (Brown Judaic Studies 161), Atlanta 1988, bes. 82–86. Mendelson zeigt, dass der Vorwurf der Faulheit ein Gemeinplatz war; Philon widerlegt normalerweise keine konkreten Anschuldigungen bestimmter Autoren, sondern argumentiert allgemein. Zur heidnischen Haltung zum Sabbat vgl. E. Lohse, *σάββατον*, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament 7, 1964, 1–33; L. H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton 1993, 158–167.

37 Heinemann betont, dass dies eine hellenistische Interpretation der Feste als Vorbereitung auf die Arbeitstage ist, im Gegensatz zu dem rabbinischen Verständnis, das die Woche als Vorbereitung auf den Sabbat sieht; I. Heinemann, *Philons griechische und jüdische Bildung: Kulturvergleichende Untersuchungen zu Philons Darstellung der jüdischen Gesetze*, Breslau 1932, 113 f.

38 Vgl. Leonhardt (wie Anm. 31) 81 f.; H. Weiss, *Philo on the Sabbath*, in: D. T. Runia, D. M. Hay, and D. Winston (ed.), *Heirs of the Septuagint. Philo, Hellenistic Judaism and Early*

trifft auch Diener und Sklaven (66), als Zeichen ihrer inneren Freiheit. Für die Herren ist sie Einübung von Unabhängigkeit (67), so dass beide Tugend und Menschlichkeit einüben (68). Hier wird stoischer Einfluss auf Philons Argument deutlich, insbesondere wenn er betont: „kein Mensch ist von Natur aus ein Sklave“ (ἄνθρωπος γὰρ ἐκ φύσεως δοῦλος οὐδεὶς, 69).³⁹ Die jüdische Praxis der Sabbatruhe und der Philosophie bedingen sich gegenseitig.

Philon ist konsequent in seiner Identifikation der Praxis von Philosophie am Sabbat, so auch in *Mos.* 2,211–220. Philon lobt die Praxis fröhlicher Ruhe von körperlicher Arbeit am siebten Tag (211) und stellt diese den unwürdigen Praktiken an den heidnischen Festen gegenüber, die nur dem Körper und nicht dem Geist dienen (211). In gleicher Weise stellt er die Beschäftigung mit der Philosophie (φιλοσοφεῖν) am Sabbat den Sophisten (σοφισταί) gegenüber, die nur dem Geist dienen (211 f.). Der jüdische Sabbat dagegen ist Gelegenheit „für die wahre Beschäftigung mit Philosophie, die aus drei Dingen besteht, Gedanken, Worten und Taten, vereint zu einer einzigen Sache zum Erwerb und Genuss von Glück“ (τῷ ὄντι φιλοσοφεῖν, ὅπερ ἐκ τριῶν συνύφονται, βουλευμάτων καὶ λόγων καὶ πράξεων, εἰς ἓν εἶδος ἡρμοσμένων πρὸς κτῆσιν καὶ ἀπόλαυσιν εὐδαιμονίας, 212). In der Folge beschreibt Philon die Erzählung von dem Bruch der Sabbatruhe durch Sammeln von Feuerholz in *Num.* 15,32–36 und erwähnt, dass sich das Volk „zu jeder Gelegenheit“ (ἀεὶ μὲν κατὰ τὸ παρεῖκον) zu treffen pflegte, „insbesondere jedoch am Sabbat“ (προηγουμένως δὲ ταῖς ἐβδόμας), „um sich mit Philosophie zu beschäftigen“ (φιλοσοφεῖν, 215). Somit wird die Praxis der Sabbattreffen zum Zweck der Lehre auf die Zeit des Mose zurückprojiziert.⁴⁰ Mose wird zum Gründer der mosaischen Philosophenschulen, der προσευχαί, „Gebetshäuser“, wie Philon die Synagogen seiner Zeit nennt. Mit ihrem Alter wird die Bedeutung der Institution betont.

Sabbat und Lehre gehören für Philon untrennbar zusammen, gerade in der Diskussion mit der paganen Umwelt. So hebt nach Philon Agrippa in seinem Brief an Gaius bedeutende Merkmale der jüdischen Tradition hervor, die von den Kaisern geschützt wurden: In den προσευχαί „lernen sie die Philosophie der Vorväter“ (τὴν πάτριον παιδεύονται φιλοσοφίαν, *Legat.* 156 f.). Doch nicht nur in dem apologetischen Kontext der *Legatio ad Gaium*, in

Christianity. Festschrift for Earle Hilgert, *The Studia Philonica Annual* 3, 1991, 83–105, 88 f. Er betont auch die Bedeutung der Unterweisung des Verstandes hinsichtlich der Pflicht gegenüber Gott und Mensch.

39 Die Position von γάρ im Satz zeigt, dass dies ein bekannter Ausdruck ist. Er fasst eine bekannte stoische Überzeugung zusammen.

40 Parallelen zu Philos Beschreibung und alternative rabbinische Interpretationen finden sich bei S. Belkin, *Philo and the Oral Law: The Philonic Interpretation of Biblical Law in Relation to the Palestinian Halakha*, Cambridge MA 1940, 194–201.

nahezu allen Verweisen auf die Vorgänge in den προσευχαί beschreibt er die Aktivitäten in ihnen als Betreiben von Philosophie. So heißt es in *De vita Mosis* 2,216: Zur Einübung ihrer Werte „[...] praktizieren die Juden bis heute jeden siebten Tag die Philosophie ihrer Vorväter, indem sie jene Zeit dem Wissen und der Erkenntnis der Angelegenheiten der Natur widmen“ (ἀφ’ οὗ καὶ εἰσέτι νῦν φιλοσοφοῦσι ταῖς ἐβδόμαις Ἰουδαῖοι τὴν πατριον φιλοσοφίαν τὸν χρόνον ἐκεῖνον ἀναθέντες ἐπιστήμῃ καὶ θεωρίᾳ τῶν περὶ φύσιν), und die Orte dafür sind die „Gebetshäuser“, die προσευχαί – die Synagogen. Sie sind Schulen der Kardinaltugenden, „Schulen der Klugheit, der Tapferkeit, der Mäßigung und Gerechtigkeit, der Frömmigkeit und Heiligkeit und aller Tugenden, durch die das Menschliche und das Göttliche betrachtet und erreicht wird“ (διδασκαλεῖα φρονήσεως καὶ ἀνδρείας καὶ σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης εὐσεβείας τε καὶ ὁσιότητος καὶ συμπάσης ἀρετῆς, ἥ κατανοεῖται καὶ κατορθοῦται τὰ τε ἀνθρώπεια καὶ θεῖα). Für Philon sind somit die προσευχαί der Bündelungspunkt der Lehre und Praxis der jüdischen Philosophie.

Doch nicht nur in den nach außen gerichteten Beschreibungen der jüdischen Praxis, auch in den auf eine jüdische Leserschaft gerichteten Schriften schildert Philon die Sabbatlehre als Philosophie. So ruft nach *Spec.* 1,61–63 der Gesetzgeber zum täglichen Studium der Philosophie zur Förderung der Seele und des Verstandes auf (προτρέπει γὰρ φιλοσοφεῖν τότε βελτιοῦντας τὴν ψυχὴν καὶ τὸν ἡγεμόνα νοῦν). Auch hier es geht nicht um theoretische Kontemplation: „Daher stehen jeden Sabbat in jeder Stadt tausende Schulen der Klugheit, Besonnenheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit und der anderen Tugenden offen, in denen weltliche Menschen in Stille sitzen, die Ohren gespitzt mit aller Aufmerksamkeit wegen ihres Durstes nach dem Getränk der Worte, während einer der Erfahreneren aufsteht, um sie in das Beste und Nützlichste einzuführen, wodurch das ganze Leben der Besserung übergeben wird“.⁴¹ Ziel der jüdischen Philosophie ist die „Übereinstimmung von Wort und Tat“, wie sie schon von Plato (*Resp.* VI 498e) und auch in der zeitgenössischen Stoa (z. B. Sen. *Epist.* 114,1) gefordert wurde.⁴² Die Lehre ist nicht an philosophische Experten, sondern an ganz im weltlichen Leben stehende Menschen (οἱ μὲν ἐν κόσμῳ) gerichtet. Sie geschieht zwar durch erfahrene Experten (τις τῶν ἐμπειροτάτων), aber sie ermöglichen es allen, das zu lernen wodurch das Leben verbessert wird (ἅπας ὁ βίος ἐπιδώσει πρὸς τὸ βέλτιον).

41 *Spec.* 1,61–63: ἀναπέπταται γοῦν ταῖς ἐβδόμαις μυρία κατὰ πᾶσαν πόλιν διδασκαλεῖα φρονήσεως καὶ σωφροσύνης καὶ ἀνδρείας καὶ δικαιοσύνης καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν, ἐν οἷς οἱ μὲν ἐν κόσμῳ καθέζονται σὺν ἡσυχίᾳ τὰ ὅσα ἀνωρθιακότες μετὰ προσοχῆς πάσης ἕνεκα τοῦ διψῆν λόγων ποτίμων, ἀναστὰς δέ τις τῶν ἐμπειροτάτων ὕφηγεῖται τὰ ἄριστα καὶ συνοίοντα, οἷς ἅπας ὁ βίος ἐπιδώσει πρὸς τὸ βέλτιον.

42 Vgl. W. Völker, Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien. Eine Studie zur Geschichte der Frömmigkeit, Leipzig 1938, 276.

Die aufgeführten Tugenden, die in diesen „Schulen“ gelehrt werden (διδασκαλεῖα φρονήσεως καὶ σωφροσύνης καὶ ἀνδρείας καὶ δικαιοσύνης καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν) sind die Zentraltugenden der griechischen Philosophie.⁴³ Wie im 4. *Makkabäerbuch* (1,17 f., 2,23) umfasst Philons mosaische Philosophie dieselben Tugenden wie die griechische. Philon fasst die Tugenden noch einmal in „zwei Prinzipien“ (Δύο τὰ ἀνωτάτω κεφάλαια) zusammen, indem er die klassische Unterscheidung der jüdischen Tradition anwendet (vgl. *Mk.* 12,28–34; Mischna *Joma* 8,9): „das eine Gott gegenüber durch Frömmigkeit und Heiligkeit, und das andere den Menschen gegenüber durch Menschlichkeit und Gerechtigkeit“ (τὸ τε πρὸς θεὸν δι’ εὐσεβείας καὶ ὁσιότητος καὶ τὸ πρὸς ἀνθρώπους διὰ φιλανθρωπίας καὶ δικαιοσύνης, *Spec.* 2,63).⁴⁴

Ziel der Unterweisung ist, das Verhalten zu verbessern, nach dem Grundsatz, der schon von Aristoteles formuliert wurde, dass intellektuelle Tugend sich aus der Lehre herleitet, moralische jedoch aus der Übung und Gewohnheit (*E. N.* II 1.1103 a 15–17).⁴⁵ Philon nennt die Orte der Unterweisung „Schulen“ (διδασκαλεῖα), was McKay zu der Annahme geführt hat, es handele sich bei den Synagogen lediglich um Bildungseinrichtungen, „where religious, social and moral topics are discussed“.⁴⁶ Doch kann Philon die Sabbatversammlungen auch anders beschreiben, so in *Hypoth.* 7,11, wo er ihren Zweck ganz einfach als „Kenntnis der Gesetze und Bräuche der Vorväter“⁴⁷ bezeichnet (τῶν πατρίων νόμων καὶ ἔθων ἐμπείρως ἔχειν).⁴⁸ Hier wird kein spezieller

43 Vgl. Völker (wie Anm. 42) 277. Philon stellt häufig die Lehren der Thora in der Form griechischer Tugenden dar, vgl. N. G. Cohen, *Philo Judaeus. His Universe of Discourse*, Frankfurt am Main 1995, 86–99. Sie weist auch darauf hin, dass die Anzahl der Tugenden nicht festgelegt war. Philon neigt dazu, die religiösen Tugenden „Frömmigkeit und Heiligkeit“ hinzuzufügen (vgl. *Mos.* 2,215 f.), die jedoch auch in der griechischen Philosophie nicht unbekannt waren: Frömmigkeit (vgl. *Plat. Def.* 412e; *D. L.* 3,83), Heiligkeit (*Plat. Prot.* 329c–330b; *La.* 199d; *Euthyphr.* 12e) und Gerechtigkeit (*Prot.* 349d) als Tugenden gegenüber Gott und Klugheit, Tapferkeit, Mäßigung und Gerechtigkeit als Tugenden gegenüber den Menschen (*Cic. Off.* 1,15–17), vgl. Wolfson (wie Anm. 25) 2,212–225; N. G. Cohen, *The Greek Virtues* (wie Anm. 13) 16. Auch andere jüdische Texte, wie z. B. *Sap.* 8,7 beschreiben die jüdischen Lehren über griechische Tugenden, vgl. D. Winston, *The Sage as Mystic in the Wisdom of Solomon*, in: J. G. Gammie and L. G. Perdue (ed.), *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, Winona Lake 1990, 383–397.

44 Vgl. Wolfson (wie Anm. 25) 2,200 f. Zu einem Klassifizierungsversuch der Tugendlehre Philos, vgl. ders., 202–205.

45 Vgl. Wolfson (wie Anm. 25) 2,210 f.

46 H. A. McKay, *Sabbath and Synagogue. The Question of Sabbath Worship in Ancient Judaism* (Religions in the Graeco-Roman World 122), Leiden 1994, 66.

47 Zum Begriff „Gesetze der Vorväter“ als Ausdruck für die legitimen nationalen kultischen und politischen Regeln vgl. B. Schröder, *Die „väterlichen Gesetze“*. Flavius Josephus als Vermittler von Halachah an Griechen und Römer (Texte und Studien zum antiken Judentum 53), Tübingen 1996, zu Philo: 216–224.

48 E. P. Sanders, *Judaism. Practice and Belief, 63 BCE–55 CE*, London 1992, 197–202, belegt, dass Philos Schilderung mit dem Zeugnis anderer zeitgenössischer Quellen übereinstimmt.

Bezug auf griechische Bildung hergestellt, was zeigt, dass seine Rede von den „Schulen der Tugenden“ jüdische Bräuche in hellenistische Sprache übersetzt.⁴⁹ Auch gibt es keinen Hinweis darauf, dass es in den frühen *προσευχαί* einen von den Sabbatversammlungen getrennten Schulbetrieb gegeben hat.⁵⁰

Die Verbindung von Tat und Lehre ist keine griechische Besonderheit. Die Betonung der Notwendigkeit des Unterrichts als Grundlage der Tat findet sich schon in *Dtn.* 5,1: „Lernt und bewahrt [die mosaischen Satzungen], damit ihr sie tut“ und in *Dtn.* 11,19: „Lehrt eure Kinder meine Worte“ (vgl. *Kiddushin* 29b; *Sifre Dtn.* 41).⁵¹ Wenn Philon nun für die Sabbattreffen den Begriff „Schule“ gebraucht, nimmt das zum Einen dieses biblische Thema auf, zum Anderen dient es dazu, die *προσευχαί* im alexandrinischen Kontext günstig darzustellen.⁵² Im Gegensatz zu der griechisch-römischen Praxis ermöglicht es der jüdische Brauch der Sabbatversammlungen jedem einzelnen Juden, philosophische Bildung zu erhalten. Jeder Jude ist Philosoph, nicht nur einige wenige Ausnahmen, die die nötige Muße haben und sich die Ausbildung leisten können.⁵³

Wie beschreibt Philon nun diese Versammlungen? Zusätzlich zu der Unterweisung durch Experten, die in *Spec.* 1,61–63 erwähnt wurden, schreibt er in *Somn.* 2,127 von einem römischen Beamten, der die Juden dazu drängen will, von ihren Bräuchen abzulassen. Dabei gibt er eine kurze Beschreibung der Sabbatversammlungen: Die Versammlung ist streng geordnet, wahrscheinlich sogar mit einer Sitzordnung. Der Ablauf beinhaltet die Thoralesung und Auslegung unklarer Punkte, wie auch die Diskussion verwandter Traditionen. So fragt der römische Skeptiker die Juden: Im Fall einer Naturkatastrophe, „werdet ihr in euren Versammlungen sitzen, euch in eurem regu-

49 Vgl. Leonhardt (wie Anm. 31) 73–101.

50 Vgl. S. Sandmel, *Judaism and Christian Beginnings*, New York 1978, 144–147; er beschreibt die Synagoge als „school for adults“ (147); Auch G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim*, 3 vol., Cambridge MA 1927–1930, 1,285–307 beschreibt den Zweck der Synagoge als Unterweisung; gegen J. Mann, *The Observance of the Sabbath and the Festivals in the First Two Centuries of the Current Era according to Philo, Josephus, the New Testament and the Rabbinic Sources*, *Jewish Review* 4, 1913–14, 433–456, 498–532, bes. 499, der Synagoge und Schule als getrennte Institutionen sieht.

51 Vgl. Wolfson (wie Anm. 25) 2,259.

52 Zum sozialen und politischen Ideal des hellenistischen Weisen als Lehrer von Beständigkeit in wechselhaften Umständen vgl. B. Fiore, *The Sage in Select Hellenistic and Roman Literary Genres (Philosophic Epistles, Political Discourses, History, Comedy and Romances)*, in: J. G. Gammie and L. G. Perdue (ed.), *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, Winona Lake 1990, 328–341, bes. 332.

53 Mann (wie Anm. 50) 454, betont hier mit Recht, dass Philon Verweise auf die Lehre von Philosophie die normale Sabbatunterweisung bezeichnen und keine besondere griechische Philosophie, s. o. Anm. 47.

lären Verein treffen, sicher die heiligen Bücher lesen, erklären, was unklar ist und euch in allen Einzelheiten eure Zeit mit der Philosophie der Vorväter wohl vertreiben und sie erlernen?“⁵⁴ Das Bild, das von den Versammlungen gezeichnet wird, ist das eines philosophischen Vereins, und dennoch belegt der Verweis auf das Lesen der „heiligen Bücher“ (τὰς ἱερὰς βίβλους ἀναγινώσκοντες), dass es sich um eine gottesdienstliche Aktivität handelt.⁵⁵

Der Ablauf der Lehre der Essener wird ähnlich beschrieben: Wie in den normalen Synagogen wird die Thora gelesen und Punkt für Punkt ausgelegt (τις τὰς βίβλους ἀναγινώσκει λαβών, ἕτερος δὲ τῶν ἐμπειροτάτων ὅσα μὴ γνώριμα παρελὼν ἀναδιδάσκει, *Prob.* 82), auch wenn sie allegorische Auslegung praktizieren (διὰ συμβόλων ... φιλοσοφεῖται, *Prob.* 80 f.): „Sie lehren Frömmigkeit, Heiligkeit, Gerechtigkeit, häusliches und politisches Verhalten, Wissen um das, was in Wahrheit gut und schlecht und gleichgültig ist, die Wahl dessen, was nützlich ist das Meiden des Gegenteils, aufgrund der Liebe zu Gott, zur Tugend und zu den Menschen“ (παιδεύονται δὲ εὐσέβειαν, ὁσιότητα, δικαιοσύνην, οἰκονομίαν, πολιτείαν, ἐπιστήμην τῶν πρὸς ἀλήθειαν ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ ἀδιαφόρων, αἰρέσεις ὧν χρῆ καὶ φυγὰς τῶν ἐναντίων, ὅροις καὶ κανόνσι τριτοῖς χρώμενοι, τῷ τε φιλοθέῳ καὶ φιλαρέτῳ καὶ φιλανθρώπῳ, *Prob.* 83). Wie schon die Lehre der anderen Juden wird auch die essenische Lehre auf der Basis der klassischen griechischen Tugenden beschrieben, auch hier verbunden mit der grundlegenden jüdischen Unterscheidung zwischen Tugenden, die Gott betreffen und solchen, die Menschen betreffen. Als *exemplum* der praktischen Anwendung dieser Lehre führt Philon sofort Einzelheiten der tugendsamen Lebensweise der Essener und ihrer Ethik an (84–88). Wieder belegt die Praxis die Qualität der Lehre, und die Essener werden besonders durch ihre Praxis charakterisiert.

Bei der Beschreibung der Therapeuten tritt die Schriftexegese als theoretische Anwendung der Philosophie stärker in den Vordergrund. Sie widmen sich täglich der Auslegung der Schrift, und ihre Schriften umfassen nicht nur die Thora, sondern auch die Propheten, Psalmen und weitere Texte (*Contempl.* 25):⁵⁶ „Wenn sie die heiligen Schriften lesen, beschäftigen sie sich mit

54 καὶ καθεδεῖσθε ἐν τοῖς συναγωγίσις ὑμῶν, τὸν εἰωθότα θιάσον ἀγείροντες καὶ ἀσφαλῶς τὰς ἱερὰς βίβλους ἀναγινώσκοντες κἂν εἴ τι μὴ τρανὲς εἴη διαπτύσσοντες καὶ τῇ πατρίῳ φιλοσοφίᾳ διὰ μακρηγορίας ἐνευκαιροῦντές τε καὶ ἐνσχολάζοντες.

55 Hier zeigt sich eindeutig, dass McKay's strenge Trennung von „Sabbatobservanz“ und „Sabbatgottesdienst“ den Texten nicht gerecht wird, da es für Philon gerade die Sabbatruhe ist, die es jedem Juden ermöglicht, den Verstand und das Gewissen zu trainieren, indem man „die heiligen Bücher liest“. McKay (wie Anm. 46) 63.

56 C. Perrot, La lecture de la bible dans la diaspora hellénistique, in: R. Kuntzmann, J. Schlosser (éd.), Études sur le judaïsme hellénistique. Congrès de Strasbourg (1983) (*Lectio Divina* 119), Paris 1984, 109–132, bes. 126–128, schließt aus der Reihenfolge von Philos Auflistung, dass die Thora dennoch eine bedeutendere Stellung einnahm als die anderen Schrif-

der Philosophie der Vorväter, indem sie Allegorie praktizieren“ (ἐντυγχάνοντες γὰρ τοῖς ἱεροῖς γράμμασι φιλοσοφοῦσι τὴν πάτριον φιλοσοφίαν ἀλληγοροῦντες, *Contempl.* 28). Dabei benützen sie auch Kommentare früherer Generationen (29). Dieselbe methodische Vorgehensweise gilt auch für die Treffen am Sabbat (30). Philon beschreibt, dass die Erörterungen der Therapeuten einfach sind und den Inhalt betonen, ohne rhetorische Ausschmückung, so dass jeder sie leicht verstehen kann (31). Die Einfachheit der Ausgestaltung ist ein rhetorischer Topos und besagt wenig über die tatsächliche Praxis, doch die Betonung der allegorischen Auslegung unterscheidet die Therapeuten von den „normalen“ jüdischen Versammlungen. Die Therapeuten stellen somit eine theoretische, kontemplative Spezialisierung gegenüber der praktisch-ethischen der Essener dar. Beide entwickeln jedoch lediglich Elemente, die schon grundlegend in der mosaischen Philosophie aller jüdischen Sabbatunterweisung enthalten sind.

So ergibt sich bei Philon ein einheitliches Bild der Sabbatversammlungen, sowohl der „normalen“ Juden, als auch der Essener und Therapeuten, die er als eine Art religiöser Elite darstellt: Die Versammlungen sind so gestaltet, dass den Teilnehmern ein Höchstmaß an Konzentration auf die Lesung und Auslegung der Thora durch ein qualifiziertes Mitglied der Gemeinde ermöglicht wird.⁵⁷ Im *Aristeasbrief* wird Philosophie als das Erörtern von Themen Punkt für Punkt definiert. Genauso beschreibt auch Philon die Synagogenlehre als Erklärung der Thora Punkt für Punkt, und so ist es nicht überraschend, dass er die Praxis der Synagogenlehre als Philosophie bezeichnet. Im Vergleich mit den anderen Philosophenschulen ist die jüdische jedoch besser informiert, da sie nicht nur auf dem menschlichen Verstand aufbaut, sondern auf der inspirierten Schrift.

V. Schlussfolgerung

Es zeigt sich grundsätzlich das Bewusstsein, dass Philosophie und die Suche nach Weisheit zwei verschiedene Dinge sind. „Philosophie“ als eine bestimmte Einübung in die Weisheit ist ursprünglich eine der griechischen Tradition vorbehaltene Zugangsweise. Erst sekundär haben dann hellenistische Juden den Anspruch erhoben, dass ihre Traditionen eine gleichwertige Einübung in die Philosophie darstellen. Im griechisch-römischen Raum erfolgte die Praxis

ten. Auch wenn das für Philos Darstellung zutrifft, lässt sich davon jedoch nicht auf die Bedeutung der Thora bei den Therapeuten schließen.

57 Vgl. Leonhardt (wie Anm. 31) 89–95.

von Philosophie meist im Rahmen von Schulen mit einem Gründer, dessen Lehre und Schriften studiert und – im Idealfall – für das eigene Leben angewandt wurden. So bot sich für jüdische Intellektuelle, die in der Figur des Mose den Gründervater ihrer Lehre sahen, die Synagogen als Äquivalent an, in denen die Schriften des Meisters gelesen und gelehrt wurden, und es gibt Hinweise, dass sie auch von außen so wahrgenommen wurden, zumal die kultische Seite der jüdischen Traditionen nur in Jerusalem zu beobachten war.⁵⁸ Formal war also die jüdische Philosophie eine unter vielen anderen Schulrichtungen der Zeit. 4. *Makk.* belegt jedoch ein gewisses Unbehagen mit dieser Identifizierung, und LXX *Dan.* lehnt sie gänzlich ab.

Dennoch wird von den hellenistisch-jüdischen Quellen belegt, dass der Philosophiebegriff schon früh für die jüdischen Traditionen in Anspruch genommen wurde, doch nicht unkritisch. Selbst die Befürworter einer Identifizierung sehen die jüdischen Traditionen nicht als eine unter vielen Schulen, sondern als die einzig wahre. Als Beweis für diese Überlegenheit wird von nahezu allen Quellen⁵⁹ nicht nur die monotheistische Verwurzelung der jüdischen Tradition, ihre Herkunft von dem einen Schöpfergott, sondern insbesondere die Übereinstimmung von Lehre und tugendhaftem Verhalten genannt. Dies ist ein Kriterium, das in der nicht-jüdischen Philosophie in gleichem Maß zur Beurteilung der Qualität einer Lehre gebraucht wurde. So wirft Epiktet seinen Schülern vor, sich daran zu messen, wie gut sie sich mit den Schriften der Philosophen auskennen, statt die philosophischen Prinzipien auf ihr Leben anzuwenden (*Diss.* I,4,7. 14; I,17,13. 17 f.).⁶⁰

Die hellenistisch-jüdische Tradition spiegelt in ihrer Darstellung der mosaischen Philosophie durch griechische Konzepte die griechischen Bemühungen wieder, die jüdischen Traditionen einzuordnen. In den frühen griechischen Quellen werden die Juden als barbarische „Philosophen“ neben den indischen „Calanoi“ beschrieben (Aristoteles, zitiert in Josephus C. *Ap.* 1,179). Die Juden haben eine „philosophische“ Vorstellung von Gott ohne Bilder (Hekataios von Abdera und Strabon, in Diodor 40,3,4; Strabon 16,2,35).⁶¹ Diese Texte finden bestimmte philosophische Aspekte in der jüdischen Lehre wieder.

Die jüdischen Quellen scheinen diese Einordnung als weisheitliche Kuriosität nicht ohne Weiteres akzeptiert zu haben. So vermeiden sie anscheinend

58 Vgl. Mason (wie Anm. 12) 31–58.

59 Nicht nur von den Autoren, die der griechischen Philosophie positiv gegenüberstehen, sondern auch von eher skeptischen Texten wie 4. *Makk.*

60 Vgl. E. McGillivray, Laymen and Non-Jews. The Moral Conformity of Outsiders According to Epictetus and Philo of Alexandria, PhD Thesis Aberdeen, forthcoming.

61 Gegen Mason (wie Anm. 12), der diese Texte im Kontext der Sicht der Synagogen als Philosophenschulen sieht.

bewusst, sich auf den Kontrast von „weise“ (*sapiens*) und „philosophisch gebildet“ (*philosophus*) einzulassen, der sich z. B. bei Seneca findet (*Epist.* 90,4–6), wenn er beschreibt, dass die Urmenschen sich unbewusst an der Tugend ausrichteten.⁶² Die Tatsache, dass sie nicht eine jüdische „Ur-Weisheit“ an der philosophischen Bildung vorbei in Anspruch nehmen, zeigt, dass sie keinen Sonderweg anstrebten, sondern aktiv mit dem philosophischen Diskurs ihrer Zeit interagierten und gerade über ihre jüdische Prägung einen gleichberechtigten Beitrag dazu zu leisten trachteten. Über den philosophischen Anspruch, dass Wort und Tat übereinstimmen müssen, verweisen die hellenistisch-jüdischen Autoren auf die in der mosaischen Tradition gelehrteten Tugenden und schließen dann gewissermaßen rückwärts auf die diesen Tugenden zugrunde liegende Lehre, die sie mit der griechischen Philosophie auf eine Stufe stellen, auch wenn beide nicht immer identifiziert werden.

Eine so komplexe Theorie jüdischer Philosophie als getrennt von der griechischen, sie dennoch umfassend und ihr gleichzeitig überlegen, wie sie sich bei Philon findet, ist nach ihm im Judentum nicht mehr weitergeführt worden.⁶³ Schon Josephus vereinfacht sie in seiner Identifikation nicht nur der Praxis, sondern auch der Theorie und des Ursprungs der griechischen und jüdischen Philosophie. Nach ihm verschwindet das Interesse an einer jüdischen Philosophie, allein schon aufgrund der Abwendung des rabbinischen Judentums von der griechischen Sprache und Kultur. Auch wenn sich in Einzelheiten noch lange Einflüsse auf spätere jüdische Traditionen finden lassen, verlässt das Judentum im 2. Jahrhundert den philosophischen Diskurs, an dem das hellenistische Judentum des zweiten Tempels sich so ernsthaft zu beteiligen suchte.

Bibliographie der wichtigsten Quellentexte

ARISTEAS

Pelletier, A. (éd.), *Lettre d'Aristée à Philocrate* (Sources Chrétiennes 89), Paris 1962.

ARISTOBULOS

Holladay, C. R. (ed.), *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*, Vol. III, Aristobulus (TT 39; Pseudepigrapha Series 13), Atlanta 1995.

62 Vgl. E. McGillivray, *Laymen and Non-Jews. The Moral Conformity of Outsiders According to Epictetus and Philo of Alexandria*, PhD Thesis Aberdeen, forthcoming.

63 Vgl. H. Simon, M. Simon, *Geschichte der jüdischen Philosophie*, München 1984, 26–36.

FLAVIUS JOSEPHUS

Niese, B. (Hrsg.), *Flavii Iosephi opera*, 7 Bde., Berlin 1885–1895.

PHILON VON ALEXANDRIEN

Cohn, L., Wendland, P. (Hrsg.), *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, 7 Bde., Breslau 1906–1914, repr. Berlin 1962.

SEPTUAGINTA

Rahlfs, A. (Hrsg.), *Septuaginta, id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes*. Editio altera quam recognovit et emendavit Robert Hanhart, Stuttgart 2006.

